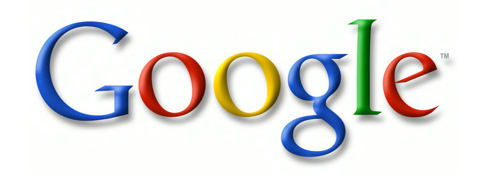
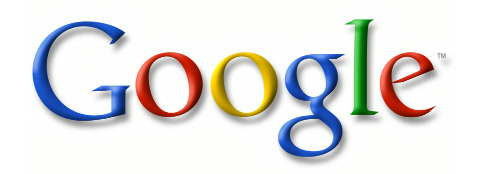
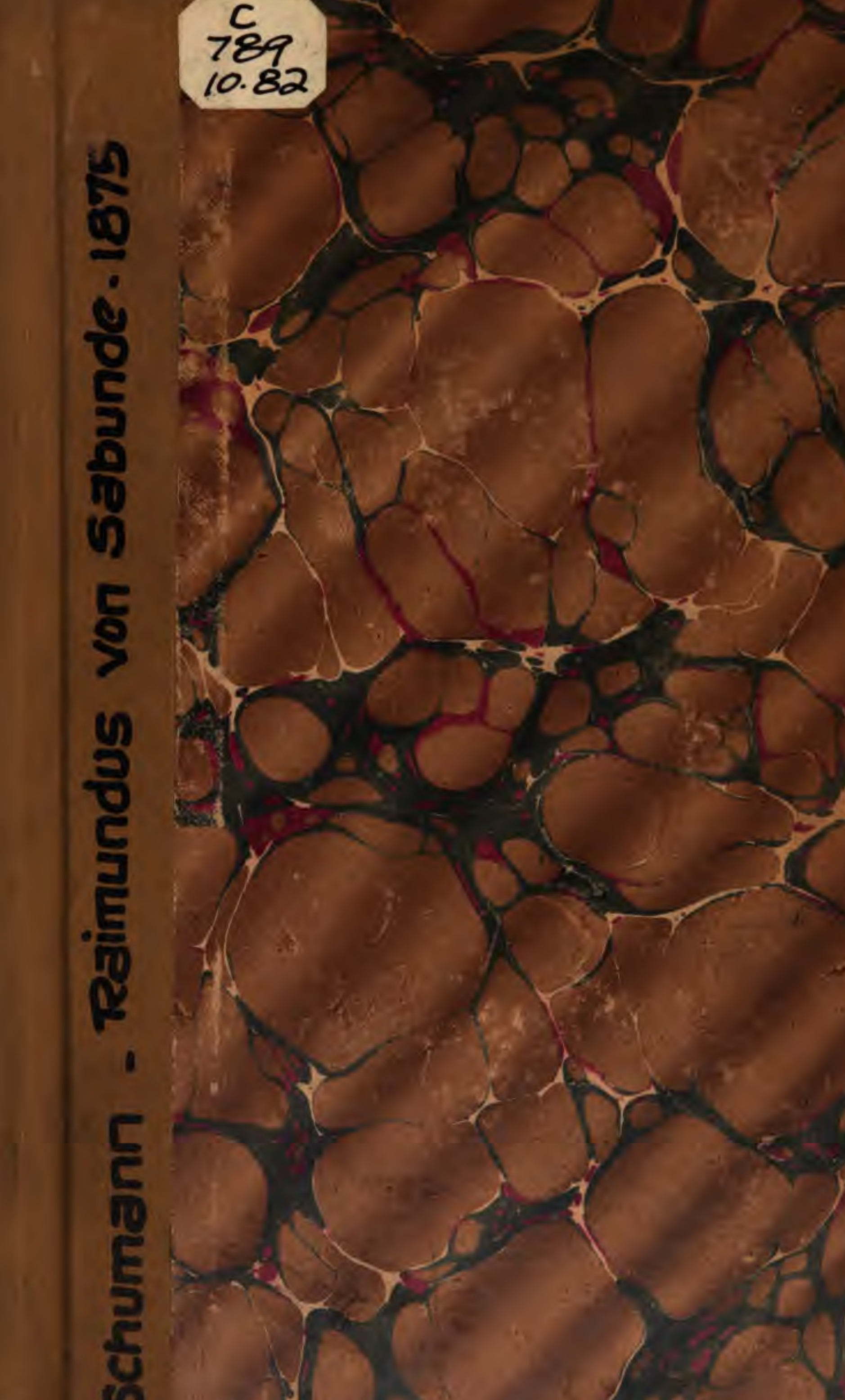

Google




C
789
10.82
Schumann · Raimundus von Sabunde · 1875


ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV·ANG·
SIGILLUM
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



Raimundus von Sabunde

und

der ethische Gehalt seiner Naturtheologie.

Ein Beitrag

zur

Ethik des Mittelalters

von

Alexis Schumann

Dr. phil.



Crefeld 1875.

Druck von Kramer & Baum.

I.

Allgemeine Einleitung.

Dasselbe Interesse, das den Physiologen antreibt, in der Stufenfolge der organischen Wesen einen lückenlosen Fortschritt von den niederen Bildungen zu einer immer höheren Entwicklung nachzuweisen und daran die Gesetze des allgemeinen Weltlebens zu belauschen, lenkt auch den Blick des Geschichtsforschers immer wieder den sogenannten Uebergangsepochen zu, in denen sich aus einer in Auflösung und Zersetzung begriffenen Weltgestalt eine neue, höhere an das Licht emporringt. Denn auch auf dem Gebiete der scheinbar freien Entwicklung des geistigen Lebens findet er dasselbe Gesetz herrschend, welches sich auf dem Gebiete des Naturlebens überall thätig erweist, dass nämlich jede höhere Entwicklungsstufe keimweise schon in den vorhergehenden, niedrigeren angebahnt und vorbereitet ist. Dabei tritt die überraschende Erscheinung zu Tage, dass an diesem Auflösungs- und Neubildungsprozess oft gerade diejenigen Menschen in hervorragender Weise, obwohl sich selber unbewusst, von der Vorsehung mitzuarbeiten berufen werden, welche mit ihrem ganzen Empfinden, Denken und Glauben noch völlig in der alten Zeit zu wurzeln meinen oder sich sogar wohl vornehmen, da sie instinktiv das Hereinbrechen einer neuen Epoche ahnen, die schwindende Zeit auf irgend welchem Punkt zu stützen und ihrer Vertheidigung und Rettung die beste Kraft ihres Geistes zu widmen. Anstatt dessen aber helfen auch sie nur an ihrem Theil den Lauf des unaufhaltsam vorwärtsrollenden Rades der Geschichte zu beschleunigen.

Zu solchen Reflexionen veranlasst ein Blick auf die kühnste und folgenreichste geschichtliche Bewegung im Leben der europäischen Völker der letzten Jahrhunderte, die Reformation, die ja keineswegs mit einem Male, eine gewappnete Athene aus dem Haupt des Zeus, unvorbereitet, in sich vollendet und abgeschlossen vor die erstaunte Welt hintrat, sondern mit ihren Keimen und Wurzeln weit in die vorhergehenden Jahrhunderte des Mittelalters zurückreicht und sich nur als die reife Frucht eines sehr langsamen und allmäligen, aber unaufhaltsamen Prozesses darstellt.

Zu den Männern nun, die, obwohl sie sich zu Apologeten der alten, scholastischen Weltanschauung aufwarfen, doch bereits neue, zukunftsreiche Gedanken von einer ihnen selbst verborgenen Tragweite aussprachen und dadurch unbewusst der anbrechenden neuen Zeit dienten, zählt auch Raimundus von Sabunde mit dem einzigen Werk, das wir von ihm besitzen, seiner theologia naturalis seu liber creaturarum. Die nachfolgende Abhandlung soll versuchen, den Inhalt und die Bedeutung dieses Buches zunächst im Allgemeinen festzustellen, sodann den ethischen Gehalt desselben eingehender darzulegen.

Das Wenige, was wir aus den spärlich fliessenden Quellen über des Raimundus Leben und Wirken wissen, sind die dürftigen Thatsachen, dass er, Spanier von Geburt, wahrscheinlich aus Barcelona stammend, zur Zeit des Kaisers Sigismund (1410—37) und des Papstes Eugenius IV. (1431—47) nach Toulouse sich wandte und dort sowohl in der medizinischen, als philosophischen und theologischen Fakultät gelehrt haben soll. Die Subscription des ältesten Codex behauptet, die theologia naturalis sei im Jahr 1434 begonnen und 1436 vollendet worden. Und diese Notiz scheint wirklich nicht so unglaubwürdig und zweifelhaft, wie Prof. Schaarschmidt sie in seinem Aufsatz über Raimundus [1]) hinzu-

[1]) Siehe Real-Encyclopaedie für protest. Theologie und Kirche, herausgegeben von Herzog. Bd. XII.

stellen sich bemüht. Denn wenn sich bei Raimund selbst tit. 206 die Worte finden: propter hanc causam (nämlich wegen der Kreuzigung Jesu) Judaei sunt in opprobrium totius mundi et fuerunt per annos mille et quadringentos, so ist dies ein deutlicher Wink für die ungefähre Bestimmung der Abfassungszeit, nämlich für deren Festsetzung auf die mittleren Jahrzehnte des 15. Jahrhunderts, was mit obiger Angabe durchaus zusammenstimmt. Schaarschmidt hat also keinen triftigen Grund, das Leben des Raimundus in eine frühere Zeit deshalb zu versetzen, weil sich bei Montaigne, der 1533 - 92 lebte, die ganz unbestimmte und ungenaue Angabe findet (Essais, livr. II., chap. 12.): tout ce que nous sçavons, c'est qu'il estoit Espaignol, faisant profession de medicine, à Toulouse, il y a environ deux cents ans. [2])

Das Hauptwerk oder, wie nach den neuesten Forschungen als ausgemacht gelten darf, das einzige uns noch vorliegende Geistesdenkmal des Raimundus, das ihm für immer einen eigenthümlichen Ehrenplatz in der Geschichte der Philosophie zusichert, führt den in den verschiedenen Handschriften und Ausgaben mannigfach variirenden Titel: theologia naturalis seu liber creaturarum. Es zerfällt in einen in der neuesten Ausgabe [3]) nicht mit abgedruckten, weil 1595 auf den Index gesetzten Prologus, der das neue Prinzip und die eigenthümliche, hier zur Anwendung kommende Methode entwickelt, und in 330, auf sechs Hauptabschnitte vertheilte Kapitel, sog. tituli.

Das Buch des Raimundus von Sabunde, wie wir ihn mit den Meisten noch nennen wollen, obwohl neuere Untersuchungen die Namensform Raimundus Sabieude als die richtige

---

[2]) Den Ausdruck: faisant profession übersetzt Schaarschmidt in recht ungeschickter Weise durch: er machte von der Medizin Profession, während doch die bekannte Redensart professer un art, une science nur mit: öffentlich vortragen, lehren übertragen werden kann.

[3]) edid. Joach. Sighart; Solisbaci, sumptibus J. E. de Seidel, 1852.

unter den vielfach schwankenden Angaben empfehlen,[4]) war in früheren Zeiten auch in weiteren als philosophischen und theologischen Kreisen bekannt und wurde viel gelesen. Dies geht vor Allem aus einer Notiz bei Montaigne hervor, der ihm ein langes Kapitel seiner Essais (livr. II. chap. 12.) widmet, ohne doch zu tieferer Kenntniss und Beurtheilung des Mannes viel beizubringen. Es heisst dort: „Parce que beaucoup de gents s'amusent à le lire et notamment les dames, à qui nous devons plus de service, je me suis trouvé souvent à mesmes de les secourir etc." Wurde später der Kreis seiner Leser auch immer kleiner und enger, so hat es doch zu keiner Zeit an mehr oder minder bewundernden und anerkennenden Stimmen über ihn gefehlt. So rühmt Hugo Grotius (1583—1645) in seiner Schrift de veritate religionis christianae an Raimundus den philosophischen Scharfsinn. [5]) So unterzog sich der berühmte Pädagog Amos Comenius (1592—1671) der Mühe, eine neue, verkürzte und in ihrem lateinischen Ausdruck verbesserte Ausgabe der Naturtheologie unter dem Titel: „Oculus fidei" zu veranstalten. [6]) Ausser den ausführlichen Darstellungen und Beurtheilungen seiner Lehre bei Hegel (Geschichte der Philosophie Bd. III. pag. 191 ff.), H. Ritter (Gesch. d. Philos. Bd. VIII. pag. 658—78), O. Zöckler (theologia naturalis Bd. I. §. 8, pag. 40—46) und Anderen ist dieselbe in neuerer Zeit zum Gegenstand mehrerer Einzeldarstellungen gemacht worden. So ist zu nennen Holberg, de theologia naturali Raimundi de Sabunde (Hallische Inauguraldissertation von 1843), eine

---

[4]) cf. C. C. L. Kleiber de Raimundi quem vocant de Sabunde vita et scriptis commentatus est. Berolini, Gebauer 1856. 4. (Programm der Dorotheenstädter Realschule).

[5]) libr. prim. §. 1: non enim ignoras, quantum excoluerint istam materiam pilosophica subtilitate Raemundus Sebundus etc.

[6]) (Oculos fidei): Theologia Naturalis seu liber creaturarum a Raimundo de Sabunde ante duo saecula conscriptus, nunc autem latiniori stylo in compendium redactus, a J. A. Comenio oblatus Amstelod. 1661.

Schrift, die weniger eine genaue und eingehende Analyse des gesammten Gedankengangs der Naturtheologie, als vielmehr nur eine allgemeine Uebersicht desselben nebst gründlicher und ausführlicher Beurtheilung der wichtigsten Punkte enthält, wobei eine tüchtige, dogmengeschichtliche und philosophische Gelehrsamkeit Verwendung findet. Drei Jahr später erschien die Schrift von David Matzke: Die natürliche Theologie des R. v. S. (Breslau 1846), welche vor Allem durch eine klare Inhaltsentwicklung des Buches und eine nüchterne, doch billige Würdigung seiner Bedeutung ausgezeichnet ist. Im Gegensatz zu dem mehr zurückhaltenden Lob, welches Matzke dem Raimundus spendet, steht die fast überschwengliche Anpreisung, die derselbe durch Huttler (die Religionsphilosophie des R. v. S., Augsburg 1851) erfährt, von dem nur einige Worte hier hervorgehoben werden mögen. So heisst es pag. 68: „Wir tragen kein Bedenken, Raimundus den Begründer der neueren positiven Philosophie zu nennen.“ Ferner (auf derselben Seite): Nannten wir den R. das Haupt der Philosophen der Neuzeit, so scheuen wir uns auch nicht, die Consequenz davon auszusprechen, dass die gesammte neuere Philosophie nur eine Aus- und Durchführung des Raimundischen Princips ist“. Seite 69: „Das Princip des R. reicht noch weit, selbst über unsre Gegenwart hinaus, und die Aufgabe, die der ganzen neuen Philosophie in ihm gestellt worden ist, ist noch bei weitem nicht erreicht.“ Auf welchen Gedanken des Raimundus Huttler bei diesen kühnen Behauptungen fusst, wird sich weiter unten zeigen. Während das schon erwähnte Programm von Kleiber sich hauptsächlich nur mit den Angaben über das Leben und die Schriften des R. befasst, enthält die Abhandlung von Friedr. Nitzsch (Quaestiones Raimundanae; Zeitschrift für historische Theologie, 1859, Heft 3) eine scharfsinnige Untersuchung über Princip und Methode und namentlich über die zum Theil höchst eigenthümlichen Gottesbeweise bei Raimundus.

Hat sich also über ihn bereits eine zahlreiche Literatur gebildet, so ist die Bekanntschaft mit seinem Werk heutigen Tages doch keine sehr wenig ausgebreitete; Schuld daran mag zum Theil die Seltenheit der Ausgaben, zum Theil wohl aber auch die ungeniessbare Form des Stils und sprachlichen Ausdrucks sein. Denn die schriftstellerische Gewandtheit und die Bemühung um eine gefällige, geschmackvolle Form der Rede ist bei Raimundos ebenso wenig entwickelt, als bei den meisten andern Scholastikern. Zwar liest sich sein Buch im Ganzen leicht und bequem und erfordert nur an wenigen Stellen ein geübteres philosophisches Denken. Dagegen ist stilistisch angesehen von eigentlichem Periodenbau keine Rede. Ein Satz reiht sich in meist ganz loser und lockerer Verbindung an den anderen, wie ein Faden ohne Ende, und verleiht schon dieser Umstand dem Stil eine grosse Monotonie und Schwerfälligkeit, so schreitet auch die Gedankenentwicklung oft nur äusserst langsam vorwärts; es finden sich die zahlreichsten Wiederholungen, und insbesondere trägt zur Weitschweifigkeit der Sprache noch die ermüdende Häufung der Synonymen und die oft affektirte Anwendung der rhetorischen Figur der Klimax bei. [7]) Doch soll auch bereitwillig anerkannt werden, dass sich der Ausdruck dann und wann zu wahrem und warmem Pathos erhebt und die Sprache im Ganzen rein ist, von den sonst bei den Scholastikern im Ueberfluss sich findenden, schwerverständlichen philosophischen und theologischen Schulausdrücken. [8]) Dieser letzte Punkt

---

[7]) cf. tit. 103: solus deus debet imperare, dominari, regnare. tit. 149: talis amor erit immortalis, in perpetuum durans, sine fine, sine termino, nunquam deficiens. 158: tale gaudium necessario est inordinatum, injustum, indebitum, falsum, vitiosum, corruptum, immundum, 'contra naturam hominis, contra totum ordinem universi, contra omnes creaturas, pessimum, malignissimum, nequissimum etc.

[8]) Bei der Lektüre sind mir folgende lediglich der mittelalterl. Latinität angehörigen Ausdrücke aufgefallen: alleviare = allevare, proficuus = proficiens = utilis; poenosus = mühevoll; ignobilitare = ignobilem reddere; colligantia = unio; primitas = primatus; guerra = bellum; maneries = species etc.

hängt aber wohl mit der Tendenz des Werkes überhaupt zusammen. Was den Raimundus nämlich vorzüglich zur Abfassung seiner Schrift bewog, war wohl der Blick auf die argen Zeitwirren, in denen er mitten inne lebte. Hier noch vor Kurzem drei um die Krone ringende deutsche Kaiser; dort drei sich gegenseitig verfluchende Päpste; hier die ernstlichen Bemühungen der Conzilien, eine Reformation der ihrer so dringend bedürftigen Kirche an Haupt und Gliedern zu Stande zu bringen, die aber an der Hinterlist der Päpste immer wieder scheiterten; dort die neuen Lehren eines Wycleff und Joh. Huss im Bund mit einer immer kühner ihr Haupt erhebenden, an frischen Trank aus den Quellen des immer mehr erschlossenen klassischen Alterthums erstarkten, humanistischen Wissenschaft. Aus einer solchen Betrachtung der Zeitlage musste sich in einem jeden tiefer blickenden Mann das sichere Vorgefühl, die untrügliche Ahnung herausbilden, dass die tiefgehende Gährung der Geister eine gewaltige Umwälzung aller Verhältnisse über kurz oder lang herbeiführen werde, eine Ahnung, die den mit seinem ganzen Denken und Empfinden noch völlig in der alten Zeit wurzelnden Raimundus nicht mit der frohen Erwartung erfüllte, mit welcher wohl sonst ein jugendlich vorwärtsstrebender Geist nach langer dunkler Nacht den Anbruch des hellen, frischen Morgens begrüsst, die sich vielmehr bei ihm, dem von biblischen Anschauungen ganz durchdrungenen Theologen, in die Verkündigung des nahe bevorstehenden Weltendes übersetzte. [9]) Als bedeutsamstes Anzeichen davon galt ihm der immer weiter um sich greifende Unglaube und Abfall von der mittelalterlichen Kirchenlehre. Und doch erkannte er in ihr allein

---

[9]) cf. prolog. §. 6 (edit. Amstelod. 1661): ideo nunc sub fine mundi necessaria (sc. theologia naturalis) est omni Christiano, ut quisque fidelis inter invalescentes errorum praestigias contradictionumque strepitus in Catholica fide firmius persistere veritatemque adversus ejus impugnatores defendere possit.

die göttlich geoffenbarte Wahrheit, die den Menschen zum Heil führen können, und es schien ihm heilige Gewissenspflicht, all' seine wissenschaftliche Erkenntniss in den Dienst der Vertheidigung dieser Lehre zu stellen und den Nachweis zu führen, wie deren Inhalt sich mit Nothwendigkeit aus den allgemeinen Dankgesetzen des vernünftigen Menschengeistes entwickeln lasse und mit denselben übereinstimme. Und zwar wollte er diesen Beweis nicht nur seinen gelehrten Fachgenossen, sondern dem grösseren Kreis aller Gebildeten gegenüber liefern, weshalb er auch davon absieht, weitere Autoritätsstützen bei der Bibel, den Patres oder den Scholastikern zu suchen. So verfolgt also die Schrift des Raimundus wesentlich eine praktische, populäre, apologetische Tendenz. Sie will in gemeinverständlicher Sprache ohne allen gelehrten Apparat die Wahrheit der scholastischen Dogmatik, die sich für seine Anschauung mit dem Wesen des Christenthums deckte, nachweisen. [10])

Nicht ein neues philosophisches oder theologisches System liegt uns also in diesem Buche vor. Inhaltlich lernen wir wenig Neues aus ihm. Worin beruht dann aber die Bedeutung desselben, um deretwillen es noch jetzt Beachtung verdient?

Das Neue und Bedeutsame, wodurch sich Raimundus, ohne die letzten Consequenzen davon selbst zu ahnen, von den andern scholastischen Schriftstellern unterscheidet, liegt in dem neuen Princip, von dem er ausgeht, und in der eigenthümlichen Methode, die bei ihm zur Anwendung kommt. Er will nämlich die Wahrheit aus einer Quelle schöpfen, zu der einem jeden Menschen der Zugang offen steht, und die ihrer Natur nach einen Jeden zwingt, die von ihr abgeleiteten Erkenntnisse als völlig klar und wahr anzunehmen. Denn in jedem Menschen, so entwickelt es titul. I., regt

---

[10]) So schon Montaigne: Sa fin est hardie et courageuse; car il entreprend par raisons humaines et naturelles d'establir et verifier contre les athéistes touts les articles de la réligion chrestienne.

sich von Natur das Streben nach felsenfester Gewissheit und zweifelloser Wahrheit, und er ruht nicht eher, bis er den höchsten Grad der ihm möglichen Wahrheitserkenntniss erreicht hat. Der höhere oder geringere Grad dieser Gewissheit hängt von der Beschaffenheit der Zeugen ab, die für dieselbe eintreten. Wenn deren Zeugniss ein so festbegründetes ist, dass es auf keinen Fall angezweifelt werden kann, so muss das, worüber sie es ablegen, natürlich auch ganz unzweifelhaft gewiss sein. Je fremder aber die Zeugen zu der Sache stehen, deren Wahrheit erkannt werden soll, je äusserlicher sie sich zu ihr verhalten, desto weniger glaubwürdig sind sie und umgekehrt. Weil nun kein Ding einem andern näher steht oder sich innerlicher zu ihm verhält, als es zu sich selbst, so muss auch das, was ein Ding über sich selbst aussagt, am allerzuverlässigsten sein. So steht auch dem Menschen kein Ding näher, als es sich selbst. Darum muss derselbe aus der Beobachtung seines eignen Wesens Alles das erkennen und bezeugen können, was sich auf seine Weltstellung, auf sein Verhältniss zu den übrigen Creaturen und zu Gott, auf sein Heil oder Unheil auf das für ihn Gute oder Ueble bezieht.

Der Mensch muss sich aus seiner eigenen Natur erkennen. Das Selbstbewusstsein und die aus ihm abgeleitete Selbsterkenntniss ist das Princip aller Wissenschaft.

Jedoch reisst Raimundus den Menschen nicht aus seinen Zusammenhang mit den übrigen Naturwesen heraus; er isolirt nicht etwa das Selbstbewusstsein völlig von dem Weltbewusstsein, sondern das letztere dient ihm gerade wesentlich zur Regulirung und Ergänzung des ersteren. Denn da der Mensch sich durch die Naturordnung an einen besonderen Platz in der Stufenreihe der Creaturen gestellt sieht und erfahrungsgemäss von Natur her keinen Bescheid über sich weiss, so müssen die Dinge ausser ihm

dazu dienen, allmälig wieder zu seiner Selbsterkenntniss emporzusteigen. Die Selbsterkenntniss muss also mit der Naturerkenntniss beginnen; das Selbstbewusstsein durch das Weltbewusstsein in die rechten Bahnen gelenkt werden. Denselben Fundamentalsatz führt der Prologus unter einem Bilde aus. Zwei Bücher, so sagt hier Raimundus, sind dem Menschen von Gott gegeben zum Behuf des Unterrichtes, dessen seine Erkenntnisskraft bedarf: das Buch der Natur oder der Gesammtheit der Creaturen und das Buch der heil. Schrift. Denn wie ein Buch aus einzelnen Buchstaben zusammengesetzt ist, so ist auch in der Natur ein jedes Wesen ein von Gottes Finger geschriebener Buchstabe, den man zu Wörtern und Sätzen zusammenfügen muss, um ihren Sinn deuten zu können. Unter den unendlich mannigfaltigen und zahlreichen Buchstaben der Natur ist der Mensch der vorzüglichste und hervorragendste. [11])

Dieses Buch der Natur ist nun dem Menschen sogleich bei seiner Schöpfung verliehen worden, das Bibelbuch dagegen erst später, als der Mensch, durch die Sünde geblendet, das erste nicht mehr zu lesen und zu verstehen vermochte. Die höhere grundlegende Bedeutung des Buches der Creaturen geht auch daraus hervor, dass man, um den göttlichen Ursprung und Inhalt des Bibelbuches zu erkennen, aus jenem sich erst von Gottes Existenz überzeugt haben muss. Das Buch der Creaturen ist also gleichsam Thür und Schlüssel zum Bibelbuch. Und obwohl sich Raimundus in seinen Anschauungen gänzlich von den Lehren der Bibel und der scholastischen Dogmatik abhängig zeigt und auch das Verständniss des Buches

---

[11]) cf. Prologus: duo enim nobis libri a Deo dati sunt, alter liber universitatum creaturarum sive liber naturae, alter liber scripturae. Ut enim liber literis componitur, ita in rerum natura quaelibet creatura non est nisi quaedam litera digito Dei scripta. Ita ex diversissimis literis unus efficitur liber creaturarum, cujus et ipse homo litera est et ea praestantissima.

der Natur nur durch göttliche Erleuchtung für möglich hält,[12]) so beharrt er doch darauf, dass wir zunächst im Buch der Natur lesen müssten; denn es sei gleicher Natur mit uns selbst, sei keiner Verfälschung unterworfen, könne nicht, wie die heilige Schrift, eine Quelle der Ketzerei werden, sei allen gemeinsam, allen zugänglich, den Laien ebensowohl wie dem Klerus, was bei der Bibel nicht der Fall sei. Deshalb will Raimundus dieses Buch der Creaturen zum Quell alles Wissens machen; aus ihm will er die Erkenntniss schöpfen, aus ihm die Wahrheit entwickeln. Von diesem Gesichtspunkt aus hat er sein Buch natürliche Theologie genannt. Das Bedeutsame und Neue desselben liegt also vor Allem in dem mit Schärfe und Klarheit aufgestellten Princip des Selbstbewusstseins und der Selbsterkenntniss und in der nachdrücklichen und wiederholten Betonung des Satzes, dass man auf die innere und äussere Erfahrung zurückgreifen müsse, um der Wahrheit der Dinge auf den Grund zu kommen. Seine Methode besteht darin, immer von dem Bekannten und Naheliegenden auszugehen, um damit eine höhere Wahrheit zu beweisen. Ganz im Sinne dieser Methode ist der Satz: experientia est rerum magistra.

So ist Raimundus allerdings in gewisser Beziehung ein Vorläufer der gesammten neueren Philosophie geworden, insofern der erste und wichtigste Fundamentalsatz eines neuen spekulativen Systems das Cartesianische cogito, ergo sum wurde und Baco von Verulam die Philosophie von allen vorgefassten Schulmeinungen und leeren Wortstreitigkeiten auf die Erfahrung und Naturerkenntniss zurückführte.

Hierin liegt die Hauptstärke und die eigenthümliche Bedeutung seines Buchs, wodurch er eine exceptionelle Stellung

---

[12]) Er sagt, nur a Deo illuminati et a peccato originali mundati könnten das Buch der Natur recht lesen und verstehen. Nitzsch (s. o.) bezieht diese Erleuchtung auf die Taufgnade cf. den altchristlichen Ausdruck φωτιζόμενος für diejenigen, die nach vollendetem Katechumenat dem Empfang der Taufe entgegen sahen.

in seiner Zeit einnimmt. Freilich bleibt, das muss sofort hinzugefügt werden, die strenge Durchführung und Entwicklung seines Princips meist hinter seiner eigentlichen Absicht und dem Ziel, das er sich selbst gestellt hat, zurück. Er wagt es nicht, aus demselben nach der von ihm entwickelten Methode völlig voraussetzungslos den Inhalt seines Denkens, seiner Erfahrung und Naturbetrachtung zu prüfen und rücksichtslos auch die letzten Consequenzen daraus zu ziehn. Er wartet es nicht ruhig ab, zu welchem Ziel ihn sein Weg schliesslich führen wird, in der sicheren Ueberzeugung, dass aus einem richtigen Princip mit Hilfe der richtigen Methode die Wahrheit nothwendig hervorgehen müsse, unbekümmert, ob sie auch dasselbe Antlitz wie die kirchlichen Dogmen, tragen wird. Vielmehr steht es ihm von Anfang an fest, dass sein Weg ihn nur zu einem schon im Voraus bestimmten und bekannten Ziel führen darf. Es ist bei ihm ähnlich, wie bei einem Rechner, der die Lösung seiner Aufgabe schon kennt und daran nur immerfort die Richtigkeit des von ihm eingeschlagenen Weges prüft. Und dieses Ziel, das Raimundus bei seinen Untersuchungen fortgesetzt verfolgt, ist die völlige Uebereinstimmung seines wissenschaftlichen Denkens mit der Kirchenlehre. Deshalb unterwirft er in aller Demuth die Resultate seiner Untersuchung von vornherein der Prüfung und Gutheissung seiner kirchlichen Behörde. [13]) Diese Unterwürfigkeit wurde ihm später, wie schon erwähnt, damit gelohnt, dass man den Prolog 1595 seitens der tridentinischen Congregation auf den index prohibitorum setzte, weil er die Vernunft und das Buch der Natur für die Erkenntniss der Wahrheit als ausreichend anzusehen und die göttliche Offenbarung und die Auktorität der Kirche zuweit hintanzusetzen schien.

---

[13]) Prologus: et quia sacrosancta Romana ecclesia est mater omnium christianorum fidelium et magistra gratiae et fidei regula et veritatis, idcirco suae correctioni totaliter subjicitur quidquid hic docetur et continetur.

II.

Grundzüge zu einer Ethik des Raimundus von Sabunde.

Haben wir bisher nur eine allgemeine Charakteristik der Schrift des Raimundus zu geben versucht, so nehmen wir uns in dem Folgenden zum Gegenstand einer eingehenderen Darstellung die Grundzüge zu einer Ethik, wie sie in der theologia naturalis vorliegen. Aus dem reichen Inhalt derselben gerade diesem Punkt eine Einzeluntersuchung zu widmen, gibt uns die Schrift selbst den nächsten Anlass. Denn des Menschen Wesen und Natur, seine Stellung im Universum, vor Allem seine Beziehung und seine Pflichten zu Gott und seinen Nebenmenschen, lauter Fragen von eminent ethischem Interesse, bilden Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt der gesammten in ihr enthaltenen Darlegung. Haec scientia est de homine, so fasst Raimundus selbst einmal das Argument seines Buches kurz zusammen. Deutlicher noch lehrt die Stelle des Prologs, dass der Inhalt der theologia naturalis wesentlich ein ethischer, ihre Tendenz eine praktische ist, wo es nämlich heisst: theologia naturalis est scientia de homine, per quam ipse illuminatur ad cognoscendum se ipsum et suum conditorem et omne debitum, ad quod homo tenetur, in quantum sit homo, et de regula naturae, per quam etiam cognoscat quilibet omnia, ad quae obligatur naturaliter, tam Deo quam proximo.

Doch erwarte man eben nur Grundzüge und die Hinweisung auf einige wichtigere Punkte und auch diese nicht in streng systematischer Form, die dem Raimundus nicht eignet. Unser Hauptbestreben wird sein, die Gedanken desselben richtig nachzudenken, sie unter einige sich von selbst darbietende

Hauptgesichtspunkte zusammenzufassen und alles dasjenige auszuscheiden, was eine allzu prononcirte theologische Färbung an sich trägt.

§. 1.

Die kosmische Stellung des Menschen.

Wie schon oben erwähnt, geht Raimundus von dem Gedanken aus (cf. tit. I.), dass das Princip aller Erkenntniss für den Menschen in der Selbsterkenntniss ruhe. Da aber der Mensch im Universum nicht isolirt dasteht, sondern sich von einer unendlichen Vielheit anderer Dinge umgeben und durch mannigfaltige Beziehungen mit ihnen verknüpft sieht, so muss er zunächst die Stellung ins Auge fassen, die er zu diesen Wesen ausser ihm und um ihn einnimmt. Denn mit der wachsenden Kenntniss der Geschöpfe wächst auch unsere Selbstkenntniss.[1]) In der unendlichen Fülle der Creaturen tritt dem beobachtenden Blick aber alsbald eine feste, unbewegliche Stufenordnung entgegen. Von niederen Bildungen schreitet sie zu immer höheren empor, bis sich der Mensch zuletzt auf der obersten Stufe wahrnimmt.

Auf vier Stufen lässt sich die Gesammtheit der Naturwesen zurückführen, gleichsam auf vier Hauptgattungen, innerhalb deren natürlich wieder eine Reihe von Artunterschieden (gradus speciales) hervortritt. Es sind folgende:

1) das rein materielle, leblose, unorganische, elementare Sein (esse),

2) das zu dem blossen Sein hinzukommende, vegetative Leben (Pflanzenwelt; vivere),

---

[1]) cf. tit. 59: Si ergo vis, quod in te fiat cognitia tui ipsius et tui conditoris, fiat primo in te cognitio creaturarum, quia quanto magis appropinquas te ad creaturaasse, cognoscendo, tanto magis appropinquabis at te ipsum. — Si ergo crescat in te cognitio creaturarum, crescet in te etiam cognitio tui ipsius.

3) das zur Empfindung erhobene, in der Thierwelt erscheinende Leben (sentire),

4) das belebte, empfindende, dazu erkennende und frei wollende Sein (intelligère et velle).

Die Aufstellung einer ganz ähnlichen Stufenleiter in der Natur findet sich schon bei dem Neuplatoniker Proclus (411 bis 485), welcher (instit. 101 u. 138) die Trias der intelligibeln (τὸ νοητόν, οὐσία), intelligibel-intellectuellen (τὸ νοητόν καὶ νοερόν, ζωή) und endlich rein-intellectuellen Wesen (τὸ νοερόν) unterscheidet; ebenso bei Pseudodionysius Areopagita, welcher die Kategorien des Seins, Lebens, Empfindens und des Verständigen = des Geistes hat.

Will nun der Mensch mit Hilfe dieser von ihm erkannten Naturordnung zur Selbsterkenntniss emporsteigen, so kann dies nur auf dem Weg der Vergleichung geschehen, und zwar einer Vergleichung in doppelter Form, einmal mit Rücksicht auf die zwischen ihm und den übrigen Dingen herrschenden Uebereinstimmung und Aehnlichkeit (per convenientiam), sodann in Betreff der zwischen ihnen obwaltenden Unterschiede (per differentiam). Resultat einer solchen Vergleichung ist zunächst die Wahrnehmung, dass der Mensch alle Seinsformen und Eigenschaften, welche die drei unter ihm stehenden Stufen vereinzelt und getrennt besitzen, gleichzeitig und vereint (simul et conjunctim tit. 2) in sich fasst.

So schliesst sich also in dem Menschen die Vielheit der Naturwesen zur Einheit zusammen, sowie überhaupt die allgemeine Tendenz der Natur auf Einheit abzielt, die sie für diese irdische Weltordnung im Menschen erreicht. Insofern ist derselbe der Schlussstein der Schöpfung, nimmt eine centrale Stellung in ihr ein, ist ein Mikrokosmus im Makrokosmus. Doch hat das Weltgesetz, aus der Vielheit zur Einheit sich zu erheben, in dem Menschen noch nicht seinen Abschluss erreicht. Denn ist auch innerhalb der

vierten Daseinsstufe (s. o.), der der Mensch zugehört, im Gegensatz zu den drei andern nur Eine Spezies vorhanden und kein Mensch von dem andern seiner Naturanlage nach spezifisch verschieden, sondern bestehen nur unwesentliche, zufällige Differenzen unter ihnen (tit. 61: diversitates accidentales), so legt sich die Menschheit doch in viele, ja, unzählige einzelne Individuen auseinander. Deshalb weist der Mensch noch über sich hinaus auf eine noch vollkommenere Einheit hin, auf die höchste Einheit, wie sie in Gott besteht, der auch numerisch nur Einer ist.

Was nun den Menschen ganz besonders über die anderen Creaturen hinaushebt und ihn zum Herrn der Schöpfung macht, über den hinaus kein weiterer Fortschritt denkbar ist, das ist sein Besitz von Vernunft und freiem Willen (tit. 62), das ist vor Allem auch die daraus abzuleitende Erkenntniss seiner eigenen Vorzüge und Vollkommenheiten (dignitates, perfectiones), die dem Menschen allein eignet. Denn unter den Wesen, die sich irgend einer Vollkommenheit vor anderen erfreuen (und schon das blosse Sein schliesst einen hohen Vorzug vor dem Nichtsein in sich), kann man 5 Stufen unterscheiden (cf tit. 93—97):

1) Der einfache Besitz irgend einer Vollkommenheit (habere aliquam perfectionem).

2) Erkenntniss eines solchen Besitzes an sich selbst und anderen (cognoscere se habere et cognoscere etiam, quod alii habent).

3) Erkenntniss, dass dieser Besitz nicht von uns selbst stamme, sondern ein empfangener und überkommener sei (cognoscere quod a se ipso non habet hoc, quod habet, sed ab alio habet et accepit hoc, quod habet).

4) Erkenntniss des Gebers (posse quaerere et invenire et cognoscere illum, a quo accepit).

5) Die Fähigkeit, dem Geber danken und unzertrennlich mit ihm verbunden sein zu können (posse tenere illum, a quo

accepit, et regratiari illi indesinenter et posse habitare cum eo inseparabiliter).

Während die erste dieser fünf Stufen alle Dinge umschliesst, eignen die vier letzten nur dem Menschen. Denn nur er kann durch seinen Geist seines eignen Wesens, sowie der Natur der übrigen Geschöpfe inne werden. Ja, diese gelangen erst in dem sie erkennenden Menschengeist gleichsam zu einem wahren, höheren Dasein; in ihm erst erwachen sie zum Bewusstsein, kommen sie zum Anschauen und Genuss ihrer eigenthümlichen Schönheit und ihrer Vorzüge. [2]) Um des Menschen willen existirt Alles, was da existirt. Ihm zu Nutz, sei es des Körpers, sei es des Geistes, vorzüglich zu seiner Belehrung über sich selbst ist Alles geschaffen. [3])

Eine so hohe Vorstellung beherrschte unsern Naturtheologen von der Weltstellung des Menschen. Er ist ihm geradezu der Mittelpunkt des Kosmos; alles andere tritt zu ihm in eine untergeordnete Beziehung und entbehrt des selbständigen Daseinszweckes, eine einseitige und das Naturleben völlig unterschätzende Vorstellung, zu der ihm sein theologischer Standpunkt keineswegs die Anregung zu geben brauchte! Ist doch erst kürzlich sogar von offenbarungsgläubiger Seite her die weit tiefer dringende Forderung erhoben worden, die Welt sammt allem, was in ihr ist, als Totalität der göttlichen Allmöglichkeit, in welcher sich diese objektivirt, und jedes einzelne Ding als die Darstellung und Verwirklichung einer Idee der Möglichkeit zu fassen, in welcher diese sich selbst Existenz gibt. [4])

---

[2]) cf. tit. 103: Attamen esse nobilius habent elementa in homine quam in ipsis — et haec est ratio, quia omnia habent in homine esse humanum.

[3]) cf. tit. 97: omnia sunt propter hominem. tit. 98: omnes creaturae sunt vel ad gaudium hominis vel ad doctrinam; — totum gaudium, quod quaelibet res deberet habere de his, quae habet — solus homo habet.

[4]) cf. W. B. Hildebrand, Der Gottesbegriff in seiner Neugestaltung als Grundlage christl. Weltanschauung, 2. Auflage 74. Dresden, G. A. Kaufmann.

§. 2.
Des Menschen geistiges Wesen als Voraussetzung der Ethik.

Ist Ethik die Wissenschaft von der sittlichen Idee und ihrer Realisirung durch den Menschen, so setzt sie nothwendig in demselben eine gewisse sittliche Anlage, einen Keim sittlichen Lebens oder doch ein mit Receptivität dafür begabtes und dazu bestimmtes Organ voraus. Jede einseitig materialistische und deterministische Weltanschauung entzieht streng genommen der Ethik ihren Boden und ihr eigenthümliches Gebiet. Denn sie verwandelt schliesslich die Physik in Ethik.

Die Voraussetzung aller Ethik liegt also in dem geistigen Wesen des Menschen. Diesen Gedanken mit grosser Klarheit entwickelt und mit Wärme durchgeführt zu haben, ist einer der Vorzüge der theologia naturalis des Raimundus. Nach ihm liegt die hohe, ihn über sämmtliche Creaturen weit hinaushebende Würde des Menschen vorzüglich in der Willensfreiheit, dieser Krone aller sonstigen Vollkommenheiten, mit welchen der Mensch geschmückt ist.

Deutlich zeigt sich hierin der Einfluss, den Duns Scotus 1274—1308) auf Raimundus ausgeübt hat, dessen Fundamentalsatz für Psychologie und Ethik bekanntlich lautet: voluntas est superior intellectu, und dem der Wille im Gesammtbereich der Seele der eigentliche Beweger ist, dem Alles gehorcht.

Auch dem Raimundus ist der freie Wille die Grundtriebkraft, von der alles ethische Leben ausgeht. Es ist ihm die höchste Kraft des Universums überhaupt, über die hinaus eine höhere undenkbar ist. [1]) In ihm beruht der wesentlichste

---

[1]) cf. tit. 1: supra liberum arbitrium non est aliquis gradus nec est ascensus ulterius in natura, non enim est major dignitas naturalis, quam est liberum arbitrium.

Unterschied zwischen dem Menschen und den übrigen Geschöpfen. Denn während diese sämmtlich von blinder Naturnothwendigkeit zum Handeln angetrieben werden, handelt allein der Mensch mit Freiheit (tit. 62: omnes aliae res operantur ex necessitate — solus homo operatur libere). Die Freiwilligkeit ist dem Raimundus der höchste Maassstab für die Bestimmung des sittlichen Werthes des menschlichen Handelns. Und wo sich ihm nur innerhalb seiner Darlegung Gelegenheit bietet, nimmt er sie wahr zum Preis und zur beredten Schilderung der Herrlichkeit des freien Willens. So heist es tit. 103: liberum arbitrium est rex. Homo non potuit majorem accipere dignitatem naturalem, quia tractus est et elevatus usque ad Dei similitudinem et imaginem vivam. Nam liberum arbitrium est imago Dei viva. Oder tit. 206: Et quoniam in ipsa anima voluntas habet totum dominium et imperium et in ea consistit principaliter vita animae, quia quando illa vivit, tota anima vivit; quando illa est satiata, tota anima est satiata; quando illa crescit, tota anima crescit etc. — quia ipsa est cor animae. Ist in allen diesen Stellen, die sich mit leichter Mühe noch vermehren liessen, der Willenskraft zweifelsohne die erste Rolle unter den psychischen Kräften zugetheilt, so scheint Raimundus an anderen mit sich selbst in einen gewissen Widerspruch zu gerathen, wenn er nämlich zu verschiedenen Malen dem Intellekt d. h. der Erkenntnisskraft denselben Platz anweist, [2]) oder wenn er, wie er es häufig thut, voluntas und intellectus neben einander stellt. Er fasst nämlich bald den einen, bald den anderen Begriff im weiteren Sinn, um damit die Einheit aller höchsten Kräfte zu bezeichnen. Bald sagt

---

[2]) tit. 65: Cum autem homo habeat intellectum ultra animalia alia et alias res, ideo per intellectum et operationes ejus et officia differt ab aliis rebus inferioribus.

tit. 30: ille, qui produxit et dedit intelligere, habet in se ipso intelligere, quod est nobilissimum esse.

er (tit. 1): per intelligere comprehenditur diocernere et velle libere, bald subsumirt er dem liberum arbitrium die ratio oder den intellectus und die voluntas.[3] Beides, Erkennen und Wollen, hängen ihm eben unlöslich zusammen; denn das Wollen hat seine Wurzeln im Erkennen, und das Erkennen treibt das Wollen aus sich hervor. Eines bedingt und fordert das Andere; es sind correlate Begriffe (tit. 36: ubicunque est intelligere seu intellectus, ibi necessario est velle seu voluntas libera). Des Menschen geistiges Wesen äussert sich in einer dieser beiden Grundkräfte, je nachdem es sich mehr passiv und receptiv oder mehr aktiv und produktiv verhält. In ihnen ruht auch seine Verwandtschaft mit Gott. Während in der Willensfreiheit an sich schon das Ebenbild Gottes besteht, steigt es mit Hilfe seines Denkens, und zwar er allein unter allen Geschöpfen, zur Erkenntniss Gottes, seines Schöpfers, empor (tit. 63). Und darin allein findet der Geist des Menschen, der nach ewigen, unvergänglichen Gütern streben soll, volles Genüge (tit. 35). Der Gottesgedanke ist der höchste Gedanke des Menschengeistes, an welchem derselbe aber nothwendig auch seine Schranken hat. Denn über das Absolute hinaus kann das Denken nicht kommen. Und in diesem Vorhandensein der Gottesidee im Menschengeist liegt zugleich ein kräftiges Argument für die Existenz Gottes. Denn wenn wir uns Gott als das höchste und vollkommenste Sein denken sollen, so muss er auch Dasein besitzen. Denn das Dasein ist ein nothwendiges Attribut des vollkommenen Seins, da das Dasein höher steht, als das Nichtsein.[4] So

---

[3]) cf. tit. 62: habet dignitatem liberi arbitrii, quia habet rationem per quam omnia intelligit, et habet voluntatem liberam. tit. 109: in lib. arb. sunt duae partes, scilicet intellectus et voluntas.

[4]) cf. tit. 63: Regula autem, quae radicatur in homine, est ista: quod Deus est, quo nihil majus cogitare potest, vel Deus est majus, quod cogitari podest. Et ideo sequitur, quod Deus est, quidquid melius cogitari potest, et quidquid melius est esse, quam non esse. Quidquid ergo potest homo cogitare perfectissimum, optimum etc., hoc est Deus.

haben wir hier den sog. ontologischen Gottesbeweis vor uns und zwar in völliger Uebereinstimmung mit derjenigen Fassung, die derselbe zuerst von Anselm von Canterbury (1033—1109) erhalten hatte. [5])

§. 3.

Einige ethische Grundbegriffe.

In des Menschen geistigem Wesen, dessen Mittelpunkt die beiden Grundvermögen des Intellekts und freien Willens bilden, beruht also die Möglichkeit einer ethischen Wissenschaft. Denn aus ihm lassen sich alle ethischen Grundbegriffe ableiten. Während aber der Mensch zunächst nur mit einer gewissen Anlage zur Sittlichkeit in die Welt eintritt, um sie mit dem rechten Inhalt erst auszufüllen und dem sittlichen Ideal nachzustreben, so ist dasselbe in Gott bereits uranfänglich verwirklicht. Gottes Wille ist der absolut gute (tit. 37: ipsa voluntas Dei est ipsa bonitas et prima bonitas), und daher hat jeder andere Wille in der Welt, als geschaffener, an ihm seine Regel und Richtschnur. Nichts kann gut sein, was ihm nicht conform ist; was von ihm abweicht, ist unrecht und verwerflich. [1]) Kurz, das Gute besteht in der Uebereinstimmung mit dem göttlichen Urwillen, das Böse in der Abweichung von demselben. Hierin hat der Mensch Ziel und Norm für Wollen und Handeln.

---

[5]) Anselm. Proslog. Cap. 2 Convincitur ergo insipiens esse vel in intellectu aliquid bonum, quo majus cogitari nequit. At certo id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim quo majus cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo, quo majus cogitari non potest, majus cogitari potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus copitari non potest, et in intellectu et re.

[1]) tit. 38: Quoniam autem voluntas Dei est prima et ipsamet rectitudo, ipsa justitia, prima regula: ideo nihil est rectum, nihil justum, nihil bonum sinon confirmatur cum ipsa: et ideo omnis voluntas, quae deviat a voluntate Dei, est tortuosa, injusta et mala, quod deviat ab ipsa prima rectitudine.

Da aber in dem Wesen des freien Willens die Möglichkeit begründet liegt, sich so und auch anders entscheiden zu können, etwas zu affirmiren oder zu negiren (tit. 65), so ist es für den Menschen von höchster Wichtigkeit, genau zu wissen, woraus er den Willen Gottes erkennen kann, und was er affirmiren was negiren soll. Denn was er affirmirt, das geht in sein Wesen über und assimilirt sich ihm, und was er negirt, das wird von ihm ausgeschlossen. Affirmirt er das Gute und negirt das Böse, so handelt er zu seinem eigenen Besten an seiner Förderung und Selbsterhaltung. Affirmirt er dagegen das Böse und negirt das Gute, so arbeitet er auf seine Selbstvernichtung hin (tit. 66).

Deshalb besteht die goldene Hauptregel für das Affirmiren, der ein allgemeines, gottgewolltes Weltgesetz zu Grunde liegt, darin, dass ein jedes Ding verpflichtet und gehalten ist, nur das zu thun und dessen sich zu bedienen, was zu seinem wahren Vortheil und Nutz und zur immer höheren Steigerung seines wahren Wohls dient; dass hingegen kein Ding dasjenige an sich zur Anwendung bringen darf, was gegen sein eignes Wesen und dessen Wohl gerichtet ist. Jedes Ding muss also seine ihm eigenthümliche Natur zu erhalten, zu fördern, zu veredeln suchen und Alles was ihr schädlich und verderblich werden könnte, entfernen.[2])

Nehmen wir nun wahr, dass schon die Geschöpfe der drei unteren Stufen aus blindem Instinkt dieses Gesetz der Selbsterhaltung und einer naturgemässen Lebensführung befolgen, so ist es vor Allem Pflicht der Menschen, insbesondere seine beiden höchsten geistigen Kräfte, den Intellekt und den

---

[2]) tit. 66: Quoniam autem ars, in qua tota ist aars affirmandi seu credendi stat est haec, scilicet, quod omnis res debet et tenetur uti his, quae habet ad suam utilitatem et suum bonum et melius et augmentum boni sui et hoc in quantum potest, et nulla res debet uti his, quae habet contra se ipsam et ad propriam destructionem et annihilationem suae utilitatis et boni, quinimo debet suam naturam conservare.

freien Willen in den Dienst dieses Weltgesetzes zu stellen und zu seinem Wohl zu verwenden.

Die in diesen Sätzen enthaltene Lehre des Raimundus von dem obersten Lebensziel stimmt auffällig mit dem obersten Moralprinzip des Stoiker überein, wie es in der Forderung: ὁμολογουμένως ζῆν τῇ φύσει ausgesprochen ist, die aus dem andern Satz abgeleitet wurde, dass der ursprüngliche Lebenstrieb auf Selbsterhaltung gerichtet sei.

Aus der Willensfreiheit des Menschen folgen aber noch eine Reihe anderer wichtiger ethischer Grundbegriffe. Zunächst der der sittlichen Zurechnung und Verantwortlichkeit. Denn vermöge des freien Willens ist der Mensch ein Herr seiner Handlungen. Er kann sie vor dem Vollzug erwägen und ihre Folgen überlegen. Wofür er sich dann entscheidet, ist sein freier Entschluss, für den er einzustehen verpflichtet ist, ist gleichsam ein Besitz, den er errungen. Seine Handlungen sind also seine eignen, ihm zugehörenden (sua) und haben damit eine Qualität, welche den Handlungen der Thiere abgeht. [3]) Daraus folgt aber für ihn die sittliche Verantwortlichkeit und Zurechnung (imputatio). Seine Werke unterliegen in Betreff ihrer moralischen Beschaffenheit einer Beurtheilung und sind je nach ihrer Uebereinstimmung oder ihrer Abweichung von dem göttlichen Willen als recht oder unrecht, gut oder verwerflich, lobens- oder tadelnswerth zu bezeichnen. Von jeder Handlung bleibt nämlich im Menschen das aus ihr resultirende Urtheil in Gestalt von Verdienst oder Verdienstlosigkeit d. h. Schuld zurück, und es entsteht als nothwendige Folge Belohnung oder Strafe. [4])

---

[3]) cf. tit. 82: opera hominum dicuntur sua, quia sunt sua potestate facta, sed oqera aliarum rerum non sunt ipsarum, quia potius aguntur quam agunt. — Item sequitur, quod opera hominis sunt laudabilia et honorabilia vel vituperabilia, opprobabilia vel reprobabilia.

[4]) tit. 82: in homine remanet aliquod, quod non est opus, sed sequitur ad opus, et hoc est meritum vel demeritum seu culpa.

Ist dies aber ein richtiger Schluss, und das Vorhandensein des Willens bei dem Menschen fordert ihn, so ergibt sich hieraus wiederum ein Rückschluss auf die Existenz Gottes, und wir bekommen so den von Raimundus zuerst mit solcher Klarheit aufgestellten, später besonders von Kant in etwas anderer Fassung durchgeführten sogenannten moralischen Gottesbeweis. Da nämlich den guten und verwerflichen Handlungen des Menschen Lohn oder Strafe folgen muss, so muss es ein über den Menschen erhabenes Wesen geben, welches Beides vertheilt. Und auch in anderer Weise noch verbürgt die Imputabilität des menschlichen Handelns das Dasein Gottes. Denn die Begriffe von Verdienst und Schuld setzen nothwendig ein Wesen voraus, bei dem der Mensch sich durch seine Werke Verdienst erwerben oder dem gegenüber er in Schuld verfallen kann. Dieses Wesen eben ist Gott.

Am originellsten und knappesten hat Raimundus diesen Gottesbeweis in die Schlussreihe zusammengefasst: Homo potest peccare: ergo Deus est: homo potest bene facere et meritum habere: ergo Deus est.

Wie bestimmt er aber die Natur solchen Lohnes und solcher Strafe des Näheren?

Da das wichtigste, den Menschen von den übrigen Creaturen unterscheidende Merkmal der freie Wille ist und demselben geistige, also intellektuelle, übersinnliche Natur eignet (intellectuale, spirituale et invisibile), so muss auch Lohn und Strafe, welche Grund und Wurzel im freien Willen haben, an dieser übersinnlich geistigen Beschaffenheit desselben participiren. Denn der Wille ist das Organ, das von Lohn oder Strafe afficirt wird und beides in sich aufnimmt. Im Willen liegt, wie Raimundus sich ausdrückt, die Capacität dafür (in libero arbitrio est capacitas praemii). Und da derselbe eben wegen seiner geistigen Natur über alle zeitliche Vergänglichkeit erhaben ist, so muss auch Lohn und Strafe, die er empfängt, zeitlos d. h. ewig sein.

Doch folgt nicht sofort auf jede einzelne That das ihr entsprechende Urtheil; sondern da sich der Mensch, so lang er lebt, infolge der Willensfreiheit nach der zwiefachen Richtung hin ändern kann, so wird die entscheidende Vergeltung bis an das Ende des Lebens verschoben (tit. 90).

Aus der oben entwickelten Lehre von der geistigen Natur von Lohn und Strafe muss noch der andere wichtige Grundsatz abgeleitet werden, dass eine jede philosophische Richtung, die des Menschen höchstes Gut und Seligkeit in sinnliche oder körperliche (materielle) Dinge setzt, falsch ist, weil sie gegen die Natur und das Wesen des Menschen streitet, dass hingegen eine jede Lehre, die des Menschen Seligkeit in geistigen, übersinnlichen Gütern erblickt, heilig und heilsam sein muss, weil sie dem wahren Wesen des Menschen gerecht wird.[5]) Hier tritt der Gegensatz deutlich zu Tage, in dem sich Raimundus z. B. gegen das Lustprincip Epicurs befindet, der von einer sittlichen Bestimmung des Menschen nichts wusste, und dessen Philosophie, so sehr er selbst den Begriff der ἡδονή eine edlere Fassung zu geben bemüht war, in der Folge zu einer blossen Lehre der Genusssucht ausartete.

§. 4.

Die Liebeslehre des Raimundus.

Die gesammten ethischen Auseinandersetzungen des Raimundus haben aber ihren Mittel- und Höhepunkt in seiner Liebeslehre. Der Abschnitt, der von ihr handelt, gehört zu den bestgeschriebenen Partien des ganzen Buches und enthält eine der glänzendsten Darstellungen mittelalterlicher

---

[5]) cf tit. 89: omnis lex seu secta, quae ponit principale bonum hominis et principalem remunerationem in rebus corporabilibus, visibilibus et sensibilibus est mendosa, falsa et deceptiva, quod illa est contra hominem.

Ethik überhaupt. Die Liebe gilt ihm als oberstes Moralprincip. Auf sie lassen sich alle übrigen Forderungen zurückführen; in ihr wurzelt und gipfelt das sittliche Leben; von ihr aus empfängt es, wie von einem Alles bewegenden und belebenden Mittelpunkt bis in seine fernsten und feinsten Verzweigungen Licht, Wärme, Werth und göttlichen, ewigen Gehalt. Der Liebeslehre ist der dritte Theil der theologia naturalis gewidmet, der die Ueberschrift trägt: De amore et viribus ejus, de ejus conditionibus et fructibus, und die tituli 129—173 umfasst. Doch enthält auch der vorhergehende Theil schon darauf bezügliche, werthvolle Gedanken.

Zu einer solchen eingehenden Betrachtung der Liebe nach Wesen, Kräften und Früchten bahnt sich Raimundus den Uebergang durch die Entwicklung des Begriffs der Dankesverpflichtung des Menschen gegen Gott, von dem er Alles empfangen hat, was er nur besitzt. Denn Dank und Liebe gehören zusammen. Und nicht allein für seine eigenen, besonderen Vorzüge und Gaben aus der Hand Gottes ist der Mensch seinem Schöpfer zum Dank verpflichtet, sondern er muss ihm denselben auch im Namen der gesammten übrigen Schöpfung und allen Creaturen darbringen, da diese als vernunftlose Wesen es nicht selbst im Stande sind und ja überhaupt ihr Dasein nur zu Nutz und zum Besten des Menschen haben, (s. §. 1.) Seine eigenen Vollkommenheiten überragen aber diejenigen der andern Wesen so weit, dass der Mensch für sie auch die höchste Dankverpflichtung (obligatio) Gott gegenüber hat (tit. 101). Nach der Grösse der Gaben bemisst sich die Grösse der Verbindlichkeit gegen den Geber. Die höchste und werthvollste aller Gaben Gottes an den Menschen ist aber seine Liebe. Sie ist die verborgene Wurzel, aus welcher alle übrigen hervorsprossen. Denn diese sind insgesammt nur Zeichen und Pfänder der Liebe, durch welche sich dieselbe, da sie sonst in der Tiefe der Seele verborgen und unsichtbar ruht, äusserlich darstellen und beweisen

muss.[1]) So ist auch die ganze, so unendlich reich und mannigfach geschmückte Welt nur ein Beweis der überschwenglichen Liebe Gottes gegen den Menschen. Denn um seinetwillen ist sie geschaffen. Gott liebt die Welt allein um des Menschen willen und nur ihn in den andern Creaturen.[2])

So gross diese Liebe Gottes zu den Menschen, so gross dessen Dankverpflichtung gegen Gott. Wodurch aber kann er sich derselben erledigen? Jedenfalls nur durch das Edelste und Beste, was er hat, und auch dies wieder nur auf die edelste und beste Weise. Aber Alles, was der Mensch von Natur an sich hat, so vollkommen es ist, gehört doch Gott bereits de jure naturae zu, ist also ungeeignet, als Gegengabe und Aequivalent für Gottes Liebe zu dienen. Denn es stammt ja selbst erst aus Gottes Hand. Es fragt sich also, ob der Mensch etwas ganz sein eigen nennen kann, worüber er als über sein persönliches, frei und selbsterworbenes Besitzthum verfügen dürfte, um es dann Gott darzubieten. Schon a priori lässt sich vermuthen, dass der Mensch ein solches freies Eigenthum zur Verfügung haben müsse. Sonst wäre er ja in vanum d. h. ganz grund- und zwecklos Gott verpflichtet und befände sich in der einen Strafzustand vergleichbaren, höchst traurigen Lage, sich zum Dank verpflichtet zu fühlen, ohne die Möglichkeit vor Augen zu haben, ihn jemals abstatten zu können.

Von allem nun, was der Mensch besitzt, ist einzig der freie Wille oder besser der Inhalt, die Richtung, die er ihm gibt, das, was er aus ihm macht, im eigentlichen Sinn sein eigen. Freie Gabe des freien Willens ist aber lediglich und allein die Liebe (tit. 109: tale autem donum est amor solus, procedens libere et sponte a voluntate).

---

[1]) cf. tit. 106: omnia alia dona non sunt nisi signa amoris et declarant et manifestant ipsum amorem occultum et invisibilem.

[2]) cf. tit. 109: omnia alia dilexit propter hominem et sic in aliis creaturis non diligit nisi hominem.

Für die Werthbestimmung der ethischen Grundanschauung des Raimundus ist wohl zu beachten, mit welchem Nachdruck er hier und überall die Freiwilligkeit in allem gottgefälligen Werk, vorzüglich in der höchsten ethischen Forderung, der Gegenliebe betont.

In Folgendem wird die Herrlichkeit, Annehmlichkeit und der Nutzen dieser Gegenliebe des Menschen zu Gott noch näher beschrieben.

Die Liebe ist allein diejenige Gabe, welche Gott seitens des Menschen angemessen ist; das Einzige, worin das Geschöpf seinem Schöpfer Gleiches mit Gleichem vergelten kann. Die Fähigkeit, Gott zu lieben, theilt der Mensch mit keiner anderen Creatur; so ist sein specifischer Vorzug vor ihnen, der ihn gottähnlich macht. Für die Versäumniss dieser Liebe fehlt es dem Menschen an jeder Entschuldigung. Denn da er aus völlig eignem, freiem Entschluss seinem Willen diejenige Richtung geben kann, die er nur will, so ist und bleibt es auch seine eigne, persönliche Schuld, wenn er sie nicht auf Gott richtet.

Aber wie könnte Jemand die Liebe zu Gott unterlassen, der ihre Annehmlichkeit und Herrlichkeit ernstlich ins Auge fasst? Hat doch die fortdauernde Uebung dieser Liebe keine Ermattung noch Anstrengung, keinen Schmerz noch Ekel noch Ueberdruss zur Folge, wie sie sich sonst allen andern mit ununterbrochener Beharrlichkeit geübten Thätigkeiten oder Empfindungen so leicht anhängen. [3]) Gerade darin erweist sich die grosse Liebe Gottes gegen den Menschen am unvergleichlichsten, dass er ihn nicht zu etwas Beschwerlichem und Mühevollem verpflichten wollte. [4]) Ja, da Gott als der in sich selige und allgenugsame des Dienstes und also auch

---

[3]) tit. 115: in omnibus autem aliis operationibus est fatigatio, labor, seu poena ac taedium praeterquam in amando.

[4]) tit. 115: Et hoc summa manifestat Dei dulcedo et benignitas erga hominem, quae non voluit hominem obligare ad rem penosam, laboriosam et fatigabilem.

der Liebe weder der Creaturen noch des Menschen für sich bedarf und diese Liebe doch irgend einem Wesen zu Gut kommen muss, so schlägt dieselbe zum eignen Nutzen und Vortheil des Menschen wieder um, von dem sie ausgeht. [5]) Denn seine Liebe gegen Gott, obwohl aus einer unumstösslichen Verpflichtung hervorgehend, ist doch, weil eine spontane That lohnenswerth. [6])

Muss nun der Mensch auch Gott allein seine ganze Liebe widmen, so muss er doch auch all' denjenigen Dingen dieselbe mit zuwenden, die Gottes sind, weil und insofern sie dieses sind (tit. 120: cum omnis creatura sit Dei, sequitur etiam, quod homo tenetur amare omnes creaturas, quae Dei sunt, in quantum Dei sunt.) So folgt aus der rechten Gottesliebe von selbst auch die richtige Creaturenliebe. Doch besteht unter den Geschöpfen ein Gattungs- und Rangunterschied, eine festbestimmte Stufenfolge. Allen voran steht der Mensch, der Gottes Ebenbild an sich trägt. Wie er in dieser Hinsicht unmittelbar nach Gott folgt, so gebührt ihm auch um deswillen nach Gott zunächst unsre Liebe. [7]) Das göttliche Ebenbild trägt aber jeder Mensch an sich; es geht nie ganz verloren, deshalb sind wir gegen jeden Menschen, mag er unser Freund oder Feind sein, zur gleichen Liebe verpflichtet. Die Menschen müssten sich untereinander gleichsam nur als Eine Person betrachten und durch die höchste Eintracht und Einheit, den höchsten Frieden

---

[5]) tit. 116: et quia servitium hominis non potest venire ad Dei utilitatem, quia Deus nulla indiget utilitate, sequitur, quod totum illud servitium revertitur in utilitatem propriam scil. hominis.

[6]) tit. 117: Unde quamvis homo tenetur et obligatur servire Deo ex delito, attamen quia hoc servitium est liberum ac spontaneum, ideo est remunerabile.

[7]) tit. 120: ideo immediate post Deum debet dari homini amor tamquam imagini et similitudini Dei.

[8]) tit. 123: Ergo cum sit omnis homo ejusdem naturae cum ipso, sequitur, quod inter omnes homines debet esse maxima liga de jure naturae et maxima unitas et pax et concordia etc.

verknüpft sein. [8]) Diese Einheit wäre die Quelle unüberwindlicher und unzerstörbarer Kraft und Stärke. [9])

So ist eine richtige Liebe für uns das höchste Gut und der reichste Segen; all unser Leid entspringt einer falschen und verkehrten Liebe. Wie unsre Liebe beschaffen ist, so sind wir selbst. In ihr offenbart und enthüllt sich unser verborgenstes Wesen (tit. 129: si amor noster est bonus, boni sumus, si malus est, mali sumus). Für die Kenntniss unsres wahren Wohles und unserer höchsten Seligkeit ist also eine möglichst genaue Wissenschaft der Liebe erforderlich. Sie ist die wichtigste und nöthigste Wissenschaft für jeden Menschen. [10]) Deshalb unterzieht Raimundus die Natur und das eigenthümliche Wesen der Liebe einer noch spezielleren Untersuchung.

Die erste Kraft, welche die Liebe zuerst bethätigt, und die ohne Weiteres aus ihrem Begriffe folgt, ist die: zu einen, zu verändern, umzubilden und zu verwandeln. Darin zeigt sich ihre innerste Natur am deutlichsten. Denn sie eint den Liebenden mit dem Objekt seiner Liebe; sie verwandelt und bildet ihn in das Wesen desselben um. [11])

Liebe ist freie Hingabe des eignen Willens an ein andres Wesen. Der eigne Wille geht durch die Liebe in die Herrschaft desselben über. Da der freie Wille aber das edelste und beste Stück des Menschen überhaupt ausmacht, so wird in der Liebe der ganze Mensch dem Gegenstand der Liebe übergeben (tit. 130: cuicunque datur ipse homo, datur tota voluntas et totus homo).

Schliesst sich diese Liebeslehre des Raimundus auch in allen wesentlichen Punkten an die Mystiker an, so weiss sie sich doch von den schwärmerischen, pantheistisch gefärbten

---

[9]) tit. 127: Quanto major est unitas, tanto major est fortitudo.

[10]) cf. tit. 129: Qui habets cientiam et cognitio de amore, habut cognitionem et scientiam de toto bono hominis.

[11]) cf. tit. 130: habet autem amor vim et virtutem uniendi, mutandi, convertendi ac transformandi. Et ista est sua propria natura et conditir inseparabilis.

Uebertreibungen derselben, die auf gänzliche Auflösung des Menschen in Gott und völlige Vernichtung der eignen Persönlichkeit und auf deren Vergottung hinarbeiten, zu hüten. [12]) Und doch hat diese Lehre von der Verwandlung des Liebenden in das Objekt seiner Liebe bei Thomasius in seinen praefationes[13]) (Leipzig 1861, Nro. 77) den ernsten Anstoss erregt, als lehre Raimundus damit eine völlige Geschlechtsverwirrung; denn dadurch würde ja der Mann zur Frau werden, welcher die Frau liebte und umgekehrt. An solchen Missverständnissen trägt Raimundus die Schuld nicht. Dass man jene Verwandlung keineswegs in so grobsinnlicher, natürlicher Weise gleichsam als einen physischen Prozess auffassen dürfe, dagegen verwahrt er sich selbst ausdrücklich tit. 131, wo es gleich zu Anfang heisst: ista autem conversio seu mutatio non est naturalis, non est coacta, non est violenta, sed est libera, spontanea, voluntaria. Es fasst also Raimundus, wie Schaarschmidt (s. o.) richtig bemerkt, die geforderte Vergöttlichung durchaus ethisch lebendig, oder wie Ritter sagt, zwar soll die rechte Liebe den Liebenden zuletzt in den Gegenstand seiner Liebe verwandeln; aber sie ist ihm doch freie Gabe. Indem sie sich verwandelt, bleibt sie doch ihrer Natur getreu und ein Werk der Freiheit.

Da die Liebe, wie oben auseinandergesetzt wurde, in der Willensfreiheit des Menschen beruht, so ist sie gleichsam

---

[12]) So besteht z. B. die unio mystica d. i. die letzte Hauptstufe der mystischen Heilsordnung nach der deutschen Theologie Cap. 25 darin, „dass man ganz und gar ohne Willen sei oder der geschaffene Wille geflossen sei in den ewigen Willen und darin verschmelzet sei und zu nichte geworden, also dass der ewige Wille allein daselbst wolle, thue und lasse.“

Auch Meister Eckart lehrte pantheistisch: Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum simili modo, sicut in sacramento convertitur panis in corpus Christi: sic ego convertor in eum, quod ipse operatur in me suum esse.

Tauler: Soll Gott eingehen, so muss der Mensch ausgehen. Wir müssen entwerden, in unser Nichts versinken etc.

[13]) bei Matzke s. o. pag. 5.

zunächst nur eine Form, welche durch das Objekt der freien Willensbewegung erst ihren Inhalt empfängt. Dieses Objekt soll zwar Gott allein sein, muss es aber nicht sein. Der freie Wille kann sich dafür oder dagegen entscheiden. Ist nun Gott der Gegenstand der freien, ersten und höchsten Liebe nicht, so muss er die Creatur sein. Keine Creatur wiederum wird früher oder stärker geliebt werden, als die, welche jedem Menschen am nächsten steht, am innigsten befreundet ist. Und da die Liebesfähigkeit eines Menschen sich auf sich selbst zurückwenden und sich selbst zum Objekt haben kann, wie einen fremden Gegenstand, so wird ein Mensch, der nicht Gott seine höchste Liebe sein lässt, sich selbst vor allen übrigen Wesen zuerst lieben. [14]) So sind also die zwei Pole, um welche sich die ganze Liebeslehre bewegt, die Gottesliebe und die Selbstliebe, die unter einander Capitalfeinde sind (inimici capitales). Die Gottesliebe ist der Quell alles Guten, die Selbstliebe hingegen, welche das Ich des Menschen zu einem Gott und Gott zu einem Nicht-Gott macht, der Quell aller Sünde und Gottlosigkeit. [15]) Und doch kann auch die Selbstliebe nur zur Erkenntniss alles dessen Anleitung geben, was wir Gott schulden. Die einfache Formel, wonach dies möglich ist, lautet: homo ponat Deum loco sui ipsius (tit. 146). Alles, was der Mensch für sich selbst besitzen und thun möchte, das gebe er Gott.

Den hohen Werth der Gottes- und den tiefen Unwerth der Selbstliebe erkennt man am besten an den Früchten und Folgen beider. Alle Dinge nämlich, die auf den Menschen

---

[14]) tit. 137: Et si amor Dei non est primus, necesse est, quod amor creaturae est primus. Rursum inter creaturas omnes illa erit primo amata ab ipsa voluntate, quae est sibi magis amica et propinqua et quia ipsa voluntas potest reflectere suum amorem ad se ipsam. — per consequens ipsa voluntas primo amabit se ipsam.

[15]) tit 141: Sicut autem amor Dei, quando est primus, est prima radix omnium bonorum in nobis, — ita per oppositum necesse est, quod amor proprius seu privatus; qui est amor sui ipsius, quando est primus, sit prima radix omnium malorum.

irgend einwirken, und alle seine Thätigkeiten wirken schliesslich in des Menschen Seele entweder Freude oder Traurigkeit. In eine dieser beiden Empfindungen tönt am Ende jedes Thun und Handeln des Menschen aus und setzt es sich um. [16]) Sie sind die ständigen und unzertrennlichen Begleiterinnen einer jeden That und deren nothwendige Folge und Wirkung. Alles, aber, was der Mensch thut, das thut er um der Freude willen. Eine so gute Frucht kann aber nur aus einer guten Wurzel hervorgehen. Deshalb wird wahre, reine und bleibende Freude nur aus der Gottesliebe entstehen. Die Freude gibt dem Menschen Nahrung, Kraft und Leben. Denn die Freude ist des Menschen wahres Leben; die Traurigkeit aber sein wahrer Tod. [17]). Die wahre, aus der Gottesliebe entsprossene Freude, die hinieden nie ganz vollkommen werden kann, wird sich zu immer höherer, unaussprechlicher Seligkeit steigern, bis sie in einem jenseitigen Leben in der völligen Erkenntniss und Gemeinschaft mit Gott, dem höchsten Gut, ihre Vollendung erreicht.

Umgekehrt ist die Traurigkeit die Frucht der Selbstliebe. Denn die Freude, die sie zu gewähren scheint, ist nur Schein und Selbstbetrug. [18]) Den Menschen, der sich ihr anstatt der Gottesliebe ergeben hat, erwartet nach dem Tod die höchste Traurigkeit, und deren Qual wird durch Nichts mehr, als durch die Erkenntniss verschärft werden, dass er selbst die einzige Schuld an seiner Verdammniss und

---

[16]) tit 148: gaudium et tristitia sunt duo finalia et ultiora, quae nascuntur et oriuntur in voluntate et in corde hominis et ad ista duo terminantur omnia quae facit homo.

[17]) tit. 151: Qui habet amorem Dei in se, habet vitam veram et perpetuam, quia de ipso amore Dei nascitur verum gaudium quod est vita vera. — Qui habet veram tristitiam, habet mortem veram et perpetuam.

[18]) tit. 157: tale gaudium est falsum, vanum et deceptivum et sophisticum.

ewigen Entfernung von Gott, dem höchsten Freudenquell, trägt.[19])

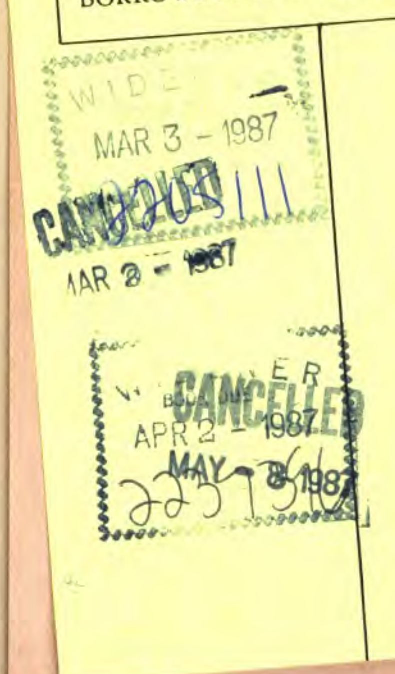
Diese Zurückführung aller Seligkeit und Unseligkeit auf die Freude als auf das Leben der Seele und auf die Traurigkeit als auf ihren Tod ist einer der schönsten geist- und seelenvollsten Gedanken in den ethischen Auseinandersetzungen des Raimundus von Sabunde.

---

[19]) tit. 161: et cognoscet, quod ipsemet fuit in causa, quare privatus sit tanto bono et quod ipse fuit in culpa et ideo sibimet ipsi imputabit.

Inhalt.




MAR 3 - 1987
CANCELLED
APR 2 - 1987
CANCELLED
APR 2 - 1987
MAY 8 1987


C 789.10.82
Raimundus von Sabunde und der ethis
Widener Library 003595012
3 2044 081 746 299